



L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle

Yves Citton

► To cite this version:

Yves Citton. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. Qu'est-ce que les Lumières radicales ?, Éditions Amsterdam, pp.309-324, 2007. hal-00848113

HAL Id: hal-00848113

<https://hal.science/hal-00848113>

Submitted on 25 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle »,
in Laurent Bove, Catherine Secretan et Tristan Dagron, *Qu'est-ce que les Lumières
radicales ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 309-324

Yves Citton

L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle

LES LIMITES DU MODELE DE L'INFLUENCE

Que peut donc vouloir dire « être spinoziste » dans la France des Lumières ? Les catégories traditionnelles de l'histoire des idées me semblent largement incapables de répondre à cette question. Le modèle qui leur est sous-jacent reste celui de l'*influence* : un auteur du XVIIIe aurait lu les textes de Spinoza, il aurait adhéré au système (ou à tel ou tel de ses aspects définitoires), et nous pourrions aujourd'hui « reconnaître » dans telle ou telle citation une trace de cette adhérence, sous la forme d'échos répétant à quelques décennies de distance une idée « originellement » formulée par le philosophe hollandais. En posant la question en terme d'influence, on est donc amené à privilégier les contacts directs, les rapports de continuité, les citations et les références explicites, les accords de principes, les convergences conscientes – tout cela à l'intérieur d'un cadre théorique implicite qui oppose « l'originalité » de la source influençante à « l'imitation » de la part l'auteur influencé.

Une telle approche a bien entendu son utilité et ses mérites : elle a produit et continuera à produire de nombreuses études remarquables. Il ne s'agit pas de récuser sa validité, mais de mesurer ses limites, et surtout de se demander quel autre type d'approche pourrait nous permettre d'aller récupérer ce qui est jusqu'ici resté au-delà de ces limites. Pour ce faire, commençons par mentionner rapidement quatre parmi les nombreuses raisons qui font du modèle de l'influence un carcan trop étroit pour étudier le mode de présence remarquablement éluif caractérisant le spinozisme au XVIIIe siècle :

a) Les effets de résonances entre les mouvements de pensée rassemblés dans les textes de Spinoza et les réflexions auxquelles se livrent les penseurs identifiés aux Lumières radicales sont sans commune mesure avec les références explicites que l'on fait au XVIIIe siècle aux textes du *TTP* ou des *Opera posthuma*. En se limitant aux liens attestés, voire attestables, on laisse dans l'ombre la grande masse de ce qui fait la présence du spinozisme dans la France des Lumières.

b) Le rapport des auteurs du XVIIIe à la pensée « authentique » de Spinoza se trouve brouillé par toute une série de facteurs historiques : âme du monde, âme ignée, panthéisme, matérialisme, pierres qui pensent, et autre grand animal universel, tout un imaginaire vient s'agglutiner à la doctrine de Spinoza pour la rendre aussi méconnaissable et monstrueuse que la statue de Glaucus arrachée des

eaux par Rousseau au début de son second *Discours*. Ce travestissement tient à bien davantage qu'au besoin, attesté par l'auteur de l'*Esprit de Spinoza*, de « se cacher quand on veut écrire de lui »¹. Pour de multiples raisons, on ne lit que peu Spinoza dans le texte au cours du XVIII^e siècle, et on le comprend encore moins : la complexité et la finesse de son système, en particulier dans sa dimension politique, passent largement inaperçues auprès de lecteurs qui se butent le plus souvent sur les thèses scandaleuses du *De Deo*. Ici encore, la notion d'influence devient insuffisante dès lors que la transmission se caractérise davantage par la méconnaissance que par la fidélité.

c) Le spinozisme se développe en sous-main non seulement chez ceux qui l'ont mal compris, mais aussi bien chez ceux qui entreprennent de le réfuter (ce sont d'ailleurs souvent les mêmes). Que ce soit pour dissimuler son adhésion profonde (Boulainviller), pour exprimer des objections théoriques rédhibitoire (Léger-Marie Deschamps) ou enfin pour dénoncer, dans la plus parfaite sincérité, un système que l'on trouve scandaleux et dangereux (Pluquet), la *réfutation* est un lieu de développement privilégié pour la réflexion spinoziste des Lumières. Je ne peux pas m'empêcher sur ce point de citer Pierre Bayle qui évoque de façon frappante la fonction de *contagion* qui caractérise la réfutation dans le mode de développement du spinozisme :

Plusieurs trouvent étrange que quelque habile homme ne réfute pas solidement [les erreurs de Spinoza]; mais d'autres disent au contraire qu'il vaut mieux ne pas y répondre du tout en aucune langue. [...] Si un habile homme l'entreprend, il débrouillera un chaos où presque personne n'entend rien, et, en le débrouillant, il rendra cette doctrine plus dangereuse parce que tous ceux qui ont l'impertinente vanité de vouloir passer pour spinozistes, quoiqu'ils entendent aussi peu Spinoza que l'arabe, deviendront en effet ce qu'ils ne sont que de nom, si on leur rend ces impiétés moins malaisées à comprendre. Il faut donc les laisser dans les ténèbres impénétrables où leur auteur les a mises ; et ne leur point chercher d'autre antidote que leur propre obscurité.²

Une telle citation peut donner appui à tout un programme de lecture. Comme l'a bien senti Bayle, le spinozisme a fonctionné à la manière d'une énigme perpétuelle, et perpétuellement ouverte, plutôt que comme un corps de doctrine clos. *C'est de son obscurité même qu'il a tiré sa dynamique élucidatrice*. Ce sont ses difficultés, bien plus que ses « vérités », qui se sont avérées productrices et formatrices. Peu importe qu'on s'y soit penché pour l'attaquer ou pour le défendre : ce qui a compté, c'est qu'on ait fait jouer la logique propre au vocabulaire et aux principes que Spinoza a contribué à mettre en place.

d) Enfin, le spinozisme lui-même, en tant que doctrine, conduit à récuser la plupart des présupposés sur lesquels se fonde une approche conçue en termes d'influence. Toute « la physique de la pensée »³ qui se déploie dans la réflexion

¹ *L'Esprit de Spinoza. Traité des trois imposteurs Moïse, Jésus, Mahomet*, « Préface du copiste », Paris, Max Milo, 2001, p. 21.

² Pierre BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres* de juin 1684, in *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg, 1983, pp. 142-3.

³ Pour reprendre le titre de la belle étude de François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2003.

spinoziste nous conduit à rejeter le modèle simpliste selon lequel un auteur-source s'exprimerait de manière originale tandis qu'un auteur influencé choisirait de répéter ce qui lui a plu dans ce qu'il a pu lire de cet auteur-source. Non seulement répétition et différence entretiennent des rapports autrement plus complexes que ce que postule généralement l'histoire des idées, mais – surtout, et beaucoup plus radicalement – la pensée spinoziste remet en question les fondements même des processus d'individuation à partir desquels nous avons l'habitude d'identifier des auteurs et de textes.

Les pages qui suivent vont donc esquisser les bases d'un autre portrait possible du spinozisme, et des Lumières radicales. Non pas sous la forme d'une arborescence à partir d'un tronc unique, mais sous celle d'*un rhizome* dont l'émergence doit être pensée dans sa multiplicité, et sans qu'aucun centre ni aucune origine ne puissent lui être assignables. Non pas comme un système conceptuel clos et autosuffisant, condamné à être accepté ou rejeté en bloc, mais comme *un imaginaire autopoïétique* se déployant à la surface de mots et d'analogies toujours en chantier, toujours un peu branlants. Est-ce « trahir » Spinoza que de l'aborder sous l'angle de l'imaginaire, en sollicitant parfois les ressemblances, les contagions et les échos étymologiques qui ont pu contribuer à détourner les chaînes démonstratives de l'*Éthique* loin de leur rigueur rationnelle ? Ne serait-ce pas au contraire reconnaître le fait que le spinoziste ne peut, non plus que qui que ce soit d'autre, « ne pas être une partie de la nature », qu'il est aussi souvent mu par les affects que par la raison, et qu'il devient spinoziste au fil d'effets de modes et de captations imaginaires, selon la réalité confuse, leurrante et tâtonnante des images et des mots – tout autant que par la logique de concepts dont le règne pur appartient au monde de Chimère, d'Utopie et d'âge d'or repoussé au début du *Traité Politique* ?

LA GLOIRE DE LA SECONDE INVENTION

Pour toutes les raisons qui précèdent, il me paraît que la façon la moins impropre de rendre compte du mode de présence hautement élué du spinozisme dans la France des Lumières radicales consiste à l'aborder à travers la catégorie de l'*invention*. J'aimerais suggérer ici qu'il ne s'agit pas seulement d'une subtilité de rhétorique, ou d'une minauderie d'auteur, mais d'un enjeu central – d'une transformation proprement « philosophique » – dans la manière dont nous approchons cet objet historique particulier, ainsi que la vie des idées dans sa généralité transhistorique.

Je commencerai par une citation montrant que ce sont les hommes du XVIII^e siècle eux-mêmes qui ont ressenti le besoin de recourir à la catégorie de l'invention pour décrire le rapport que certains de leurs contemporains entretenaient avec Spinoza :

Nos Spinosistes déliés renoncent hautement à la méthode de raisonner par des abstractions, & par conséquent à celle de Spinoza, qu'ils dédaignent de reconnoître pour maître ; et sont pour cette raison toujours en colère, lorsqu'on

leur donne le nom de Spinosistes. Mais ils prétendent appuyer sur des faits le système de Spinoza, et mériter la gloire de la seconde invention.⁴

En parlant comme Lignac de « nouveaux spinozistes », on se place bel et bien sur le terrain d'une *réinvention* – réinvention-rupture dont la nouveauté troque la métaphysique démonstrative pour la physiologie expérimentale, mais aussi réinvention-continuité puisque, comme le souligne Diderot dans l'article « Spinoziste » de l'*Encyclopédie*, les spinozistes modernes « suivent l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences » (ontologiques, éthiques et politiques).

Contrairement aux idées communes qu'a imprimées en nous le romantisme, l'invention ne relève pas forcément de la création absolue, *a nihilo*. Dans le vocabulaire de la rhétorique qui imprégnait le cursus scolaire de l'âge classique, l'*inventio*, première phase de la production de discours, consiste certes à « trouver » le matériau original dont se composera la plaidoirie ou le poème, mais un tel effort ressort moins de l'inspiration ou de l'originalité absolue que du recours à un stock relativement limité de *lieux communs* classiques auxquels chaque orateur va puiser selon ses besoins du moment. Inventer, pour la rhétorique, c'est donc essentiellement reprendre, revisiter, réexploiter, retravailler quelques-uns des *topoi* dont on hérite, ceux qui s'avèrent adaptés aux besoins singuliers de la cause présente. Dans son étymologie même, *in-venire* évoque moins la création de ce qui n'aurait jamais existé auparavant, que l'avancée vers un territoire non encore découvert, mais pourtant déjà existant. Lorsque Turgot, par exemple, fait de Christophe Colomb le modèle de l'inventeur, il rend à ce mot un sens qui ne l'avait jamais quitté : inventer, c'est *entrer dans un lieu à investir et à occuper*⁵.

L'ARS INVENIENDI

On peut descendre des sphères nébuleuses de la rhétorique et de l'étymologie, et revenir au plus proche de la tradition spinoziste, sans perdre le fil que je viens de tisser. La notion d'invention fait en effet surface chez l'un des premiers « disciples » de Spinoza, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, lequel donne comme sous-titre à sa *Medicina Mentis*, dans l'édition de 1695, *Artis inveniendi praecepta generalia*. Comme tout bon spinoziste, c'est-à-dire comme tout homme prudent, Tschirnhaus s'était défendu véhémentement de suivre l'auteur et les principes de l'*Éthique*, lorsque Thommasius l'en avait publiquement accusé en 1688. Comme toujours aussi dans de tels cas, il serait réducteur de se contenter de décider s'il était sincère ou non en reniant son ami d'hier, ou s'il était spinoziste ou non en écrivant la *Medicina Mentis*⁶.

⁴ Abbé Lelarge de LIGNAC, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi ridicule des fatalistes modernes*, Auxerre, 1760, p. 350-351.

⁵ Voir sur ce point mon article « Turgot, poéticien et théoricien de l'invention : économie du discours et discours de l'économie » à paraître dans les actes du colloque « Turgot notre contemporain ? », Caen, mai 2003, édités par Jacqueline Hecht, INED, 2005.

⁶ Quelques éléments de réponse (en partie contradictoires) sont fournis dans Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford UP, 2001, p. 639-641, et dans le bel article de C. A. van PEURSEN, "E. W. Von Tschirnhaus and the Ars Inveniendi", *Journal of the History of Ideas*, vol. 54:3, juillet 1993, pp. 395-410.

D'une part, le titre de son livre inscrit celui-ci dans la filiation spinozienne puisque, comme l'indique Jean-Paul Wurtz, *Medicina mentis* et *Medicina corporis* apparaissent en référence explicite à l'*Éthique* (dont Tschirnhaus a obtenu une copie de Spinoza lui-même) dans les échanges qu'il a eus avec Leibniz⁷. Par ailleurs, en plus de toutes les résonances que l'on voit se mettre en place entre l'épistémologie et l'éthique des deux auteurs, l'*ars inveniendi* de Tschirnhaus pourrait à bon droit apparaître comme un effort de consolider et de préciser le travail d'«*inventio fundamenti omnis scientiae*» dont Spinoza faisait le premier moment reconstitutif du savoir, après celui du doute universel, dans les *Principes de la philosophie de Descartes*⁸.

En même temps, toutefois, d'un auteur à l'autre, la notion d'invention a été « réinventée » pour se distancer des certitudes métaphysiques du schéma cartésien et se rapprocher du travail d'expérimentation que Tschirnhaus connaissait de première main. Comme le montre bien van Peursen, l'insistance du philosophe allemand sur la dimension générative de toute bonne définition, l'accent mis sur la pensée comme activité concevante, ainsi que le rôle attribué à l'imagination, investissent (envahissent : *in-veniunt*) un territoire que le philosophe hollandais avait rendu accessible, mais sur lequel il ne s'était guère aventuré lui-même.

Ces rapports complexes entre « première » et « seconde » invention, entre fidélité et trahison, entre filiation et rébellion, entre mouvement collectif et percée singulière se retrouvent dans ce qui fait le cœur du projet intellectuel de Tschirnhaus. Son but est en effet de permettre à chacun de faire des trouvailles uniques, selon la distinction qu'il suggère entre l'*Erfindung* qu'il promeut et l'*Erforschung* qui a caractérisé des penseurs comme Malebranche⁹ : son *ars inveniendi* consiste à développer en chacun « l'aptitude à découvrir par soi-même des choses cachées », c'est-à-dire des « vérités nouvelles qui jusque-là n'étaient connues de personne »¹⁰. Son livre consiste pourtant à énoncer des règles générales (*praecepta generalia*) que chacun pourra se contenter de suivre (d'imiter) servilement afin de devenir inventeur de nouveautés. Si l'invention peut ainsi procéder de l'imitation, c'est que l'intelligence, définie comme la faculté de concevoir, participe pour Tschirnhaus d'une dimension fondamentalement collective (communicationnelle) de la raison.

Suivons la démonstration de l'auteur en un moment crucial de son ouvrage où s'articule la distinction entre entendement (*intellectus*) et imagination. Alors que « la faculté de percevoir ou d'imaginer est inégale chez les hommes », « la faculté de concevoir ou de comprendre est égale en tous » ; c'est précisément cette égalité qui sanctionne l'étendue et les limites de ce qui est *intelligible* : ce que mon intelligence pourra communiquer par des mots à l'intelligence d'autrui, cela seul sera reconnu comme étant intelligible. « Lorsqu'une chose m'est connue et est complètement ignorée d'un autre [...] il est en mon pouvoir, pourvu qu'il ne m'oppose pas de résistance, de susciter en son esprit, rien que par des mots, une

⁷ Jean-Paul WURTZ, Introduction à Ehrenfried Walther von TSCHIRNHAUS, *Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, Publications de l'Université de Strasbourg, 1980, p. 20.

⁸ Bento SPINOZA, *Principes de la philosophie de Descartes*, partie I, Introduction, in *Oeuvres*, trad. Appuhn, Paris, GF, 1964, vol. I., p. 239.

⁹ Voir van PEURSEN, art.cit., p. 402.

¹⁰ TSCHIRNHAUS, *Médecine*, op. cit., p. 62/25 (le second chiffre donne la page dans l'édition latine de 1795, disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

connaissance identique à celle que j'en ai moi-même, et atteignant le même degré de perfection : il sera certain, dis-je, qu'alors je n'imagine pas cette chose, mais la conçois »¹¹. L'intelligible est donc identifié au *communicable*, soit avec la connaissance en tant qu'elle peut être partagée, mise en commun avec n'importe quel être parlant/rationnel (pour autant toutefois que celui-ci ne m'oppose pas de « résistance »). Je ne peux donc prétendre concevoir une chose que si je parviens à la faire concevoir à autrui – par l'entremise du vocabulaire effectivement partagé entre les locuteurs¹².

L'enjeu de l'*ars inveniendi* est donc pour Tschirnhaus d'apprendre à tout le monde à découvrir par soi-même des vérités encore connues de personne mais partageables avec tous. Le lecteur doit commencer par imiter l'auteur (et ses *precepta generalia*) afin de devenir inventeur de vérités nouvelles. Selon cette logique, la connaissance ne se partage que pour permettre à l'interlocuteur de la dépasser par une invention nouvelle. Je ne parle que pour permettre à autrui de dire du non-encore dit ; je ne lui fais entendre une vérité que pour le mettre à portée de générer de l'inouï. Je n'avance sur un territoire (*in-venire*) que pour le faire avancer plus loin que moi. Quel est donc l'inventeur de ce qu'il pourra dire de nouveau ? Est-ce lui (le lecteur de Tschirnhaus) ? Moi (Tschirnhaus) ? Ceux qui m'ont permis d'être où je suis (Spinoza, Leibniz, Descartes) ?

Pour en revenir au statut des réfutations dans l'histoire du spinozisme : ceux qui ont tenté de me réfuter n'auront-ils pas autant fait pour les avancées de l'invention que ceux qui m'auront suivi sans broncher, dans la mesure où les premiers auront donné lieu à une clarification et à un aiguisage des mots nécessaires à la communicabilité de mon intelligible ? On a souvent fait de la démonstration *more geometrico* de l'*Éthique* un (anti-)modèle de discursivité monologique : exemple paradigmatique du type de « systèmes métaphysiques » honnis par l'empirisme du XVIII^e siècle, cette déduction de la vérité à partir d'elle-même aurait relevé d'une forme d'autisme dont nous aurions guéri Locke et Condillac. L'équation établie par Tschirnhaus entre l'intelligible et le communicable doit toutefois nous amener à réviser de tels jugements. Les démonstrations, dont Pierre-François Moreau nous rappelle qu'elles constituent pour Spinoza « les yeux de l'âme » en nous donnant « l'expérience de la nécessité »¹³, participent d'un effort tendu entièrement vers la mise en commun, vers la communication : la carapace logique qui semble parfois donner à la philosophie de l'*Éthique* un caractère « impénétrable » est aussi bien à concevoir comme une forme d'*exposition absolue*, au sens d'une nudité radicale qui offre et expose le discours à tous les risques de remise en cause provenant de l'interlocuteur. De telles *remises en cause* – à la fois poursuite de la causerie et redescription plus adéquate des chaînes causales – sont appelées par la forme même du discours spinozien, qui n'apparaît donc « autistiquement monologique » que pour aiguïser au plus vif le dialogue auquel il invite son lecteur. Comme l'a bien senti Bayle, les réfuteurs sont peut-être

¹¹ Ibid., p. 77/46.

¹² Sur ce point problématique, rappelons ce qu'écrit Pierre-François Moreau : « pour Spinoza, constituer une langue philosophique ne suppose pas de faire table rase de la langue commune ». Mon invention langagière ne sera jamais qu'une adaptation, une répétition-avec-différence de ce que mon interlocuteur est prêt à entendre. (Voir Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 368.)

¹³ Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., pp. 543 & 547.

effectivement ceux qui ont fait le plus pour répandre la contagion du spinozisme, lequel dès lors se réinvente à chaque fois qu'on le remet en cause.

DE LA CREATION A LA RENCONTRE

Une des conséquences de cette vision de l'*ars inveniendi* proposée par Tschirnhaus est que, même si le but est d'amener chacun à découvrir « par soi-même » des vérités nouvelles, l'invention ne peut être pensée que comme le résultat d'un *processus collectif* (régi par la mise en commun qui fait le cœur de la notion de communication). C'est dès lors jusqu'à l'expression même de « spinozisme » qui fait problème : elle invite à penser qu'il y aurait eu *un* inventeur (Bento) suivi d'une *multitude* d'imitateurs/disciples/apôtres (les spinozistes, anciens ou modernes). Elle fait croire que ledit Bento serait « à l'origine » du spinozisme, que celui-ci aurait été « créé » par lui... Or s'il est un point sur lequel insiste cette tradition de pensée, que je continuerai d'appeler « spinoziste » en dépit de ces connotations fâcheuses, c'est précisément que les notions de création et de créateur sont à considérer avec la plus haute suspicion.

Dans la première grande (ré)invention française du spinozisme, Boulainviller nous avertit d'emblée « que la création est une oeuvre impossible et contradictoire »¹⁴. On pourrait suivre le fil rouge qui tisse ce thème dans toutes les Lumières radicales françaises, à commencer par Jean Meslier affirmant que « créer, c'est faire quelque chose de rien, or il n'y a point de puissance qui puisse faire quelque chose de rien, donc il n'y a point de puissance de créer »¹⁵. Bien au-delà du rejet de l'imaginaire du Dieu-Créateur, c'est toute la problématique de l'*origine*, si chère à certains courants de pensée des Lumières, qui passe ainsi à la trappe, comme en témoigne bien Léger-Marie Deschamps à propos de l'évolution des espèces : « on cherche, en remontant toujours, un commencement à chaque espèce ; [...] on imagine aisément la possibilité qu'une espèce finisse, mais on n'imagine pas également qu'elle ait commencé. D'où vient cela ? C'est qu'elle n'a point commencé, en effet, dans le sens qu'on voudrait se l'imaginer, mais qu'elle est sortie d'autres espèces dans le cours des siècles, où il s'est passé bien des choses qu'on ne soupçonne pas »¹⁶.

Au plus près de la problématique qui nous intéresse ici, on voit émerger ce transformationnisme dans la manière dont Vauvenargues traite « De l'Invention » dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* : « les hommes ne sauraient créer le fond des choses ; ils le modifient. Inventer n'est donc pas créer la matière de ses inventions, mais lui donner la forme. Un architecte ne fait pas le marbre qu'il emploie à un édifice, il le dispose ; et l'idée de cette disposition, il l'emprunte encore de différents modèles qu'il fond dans son imagination pour en former un nouveau tout ». Ici encore, l'inventeur n'apparaît pas comme un point unique d'origine, mais comme un lieu de passage et de convergence : son unicité

¹⁴ Henry de BOULAINVILLER, *Essai de métaphysique* (publié en 1731), in *Oeuvres philosophiques*, La Haye, Nijhof, 1973, tome I, p. 114.

¹⁵ Jean MESLIER, *Mémoire*, Septième preuve, §70, in *Oeuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1970, tome II, p. 209.

¹⁶ Léger-Marie DESCHAMPS, *Observations métaphysiques* (1761), § VII in *Oeuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1993, tome I, p. 374.

tient au « concours de tant de qualités indépendantes les unes des autres », et son « caractère original » ne doit aucunement « exclure l'art d'imiter : je ne connais point de grands hommes qui n'aient adopté des modèles »¹⁷.

On le voit, ce dont il s'agit ici est bien plus précis que d'affirmer qu'on ne fait rien de rien, et que le sculpteur ne crée pas le marbre. La production de formes et d'idées relève de procédures qui tout à la fois sollicitent le (concours du) multiple et inscrivent l'apparition du nouveau dans la répétition de l'ancien. De même qu'un des gestes fondateurs du spinozisme consiste non pas à nier l'efficience de la volonté humaine, mais à réinsérer cette volonté dans l'enchaînement de causes multiples qui l'ont produite et déterminée, de même l'invention se voit-elle réinscrite au sein du tissu d'échos et d'écarts qui a conditionné son émergence.

Cette démystification du créationnisme implicite informant souvent la notion d'invention, on voit les penseurs du XVIII^e siècle l'appliquer à la figure de Spinoza lui-même. Non seulement ses disciples paraissent relever d'une filiation ambiguë, entre anciens et modernes, entre tradition et trahison, mais le statut du « fondateur » du spinozisme fait également problème, comme en témoigne bien l'évolution de la pensée de Boulainviller. Avant sa « conversion » au spinozisme, alors qu'il s'indigne encore du scandale que constituent les conséquences morales de la métaphysique exposée dans l'*Éthique*, il n'a aucune peine à affirmer que « la méthode que Spinoza suit dans l'établissement de ses principes est de détruire les idées communes pour en substituer d'autres de son invention »¹⁸. Cette image d'une Invention Révolutionnaire faisant table rase du passé devient toutefois problématique, voire inintelligible, dès lors que Boulainviller s'efforce de parler *de l'intérieur* de la logique propre au spinozisme : « conçois-je mieux que l'esprit ait une puissance réelle d'inventer, et de forger des raisons à discrétion, que je ne conçois que ces raisons étant toutes faites, il en a la perception par la comparaison que le sentiment opère en lui des images des objets qui lui sont présents ou qui sont gravés dans sa mémoire, et qu'il a le pouvoir d'exprimer telle perception, devenue idée, soit par la parole, soit par l'écriture ? »¹⁹ La puissance d'inventer ne peut plus dès lors apparaître comme une liberté de « forger des raisons à discrétion », de faire table rase du passé pour tirer de mon propre fonds une théorie parfaitement originale. Si le texte de Spinoza fascine tellement Boulainviller, c'est qu'il n'apparaît désormais plus comme une fiction, tirée de son invention fantaisiste, mais comme l'expression de rapports qui sont inhérents à la réalité elle-même, rapports que Spinoza s'est contenté de percevoir et de mettre en mots.

N'y a-t-il pourtant pas invention (originale, fondatrice) au moment justement où l'on perçoit (pour la première fois) de tels rapports ? La description de ce moment par les penseurs spinozistes du XVIII^e tend à substituer au modèle créationniste de l'invention un modèle évolutionniste, dont la dynamique repose sur la notion de *rencontre*. « Une vérité entièrement inconnue ne peut être l'objet de ma méditation, affirme par exemple Helvétius ; lorsque je l'entrevois, elle est déjà découverte. Le premier soupçon est en ce genre le trait du génie. A qui dois-je ce

¹⁷ VAUVENARGUES, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), §§ XIV-XV, *Oeuvres complètes*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 23 & 26.

¹⁸ Henry de BOULAINVILLER, *Extrait du Traité Théologico-Politique* (1695), in *Oeuvres philosophiques*, op. cit., tome I, p. 44.

¹⁹ BOULAINVILLER, *Essai de métaphysique*, op. cit., tome I, p. 138.

premier soupçon ? [... Il est] l'effet d'un mot, d'une lecture, d'une conversation, d'un accident, enfin d'un rien auquel je donne le nom de hasard. »²⁰ Un quart de siècle avant Helvétius, François Quesnay avait tenté de rendre compte de cette production d'«idées factices» à partir des mécanismes cérébraux des espèces impresses et du *sensorium commune*. « Tout l'exercice de la volonté dans le moment de ces productions se réduit à saisir ou à adopter ces idées ou ces portions d'idées qui entrent dans la composition des idées factices ». Or l'âme « n'est point la véritable cause du mouvement des esprits qui agissent sur elle & qui lui causent les idées qu'elle reçoit. Aussi nous apercevons-nous, quand nous sommes occupés à nous procurer des idées factices, qu'elles se présentent à nous comme par hasard »²¹.

Une telle neurobiologie de l'invention nous ramène à ce qu'avaient déjà mis en place les usages rhétoriques de l'*inventio* : l'essence du processus inventif tient moins de la création que de la *sélection* (de la « saisie ») d'éléments donnés par le *sensorium commune* ou hérités des lieux communs engrangés par la tradition. D'où la double démystification parallèle déjà évoquée plus haut : de même que « les hommes se croient libres parce qu'ils ont le sentiment de leurs désirs et des actions qu'ils font en conséquence, et qu'ils n'en ont point des causes qui les déterminent »²², de même les hommes se croient-ils inventeurs originaux parce qu'ils ont conscience des nouveautés que produisent leurs efforts de pensée, mais qu'ils n'en ont point des vagues imitatives dont l'intersection unique a produit ces nouveautés – pour reprendre ici une terminologie que Gabriel Tarde mettra en place à la fin du XIXe siècle seulement, mais dont on voit s'esquisser les traits dès l'époque des Lumières.

RESTAURATION ET REINVENTION PERMANENTE

Comme tout penseur, Spinoza n'est que le point d'intersection de telles vagues imitatives. L'histoire des idées n'a pas attendu les érudits des XIXe et XXe siècles pour répertorier la provenance de telles vagues imitatives (aristotélisme, stoïcisme, cartésianisme, libertinage épicurien, baroque espagnol, etc.). Dans ses *Lettres chinoises*, le marquis d'Argens présente ainsi le dieu de Spinoza comme un écho distant du *Li* des sages chinois : beaucoup d'Européens, explique-t-il à son correspondant, « suivent un Système qui ressemble fort à celui des nouveaux Commentateurs Chinois. *Spinosa*, savant Hollandois, en a été l'inventeur, ou plutôt le restaurateur ; car l'on prétend que ses sentiments, à quelque chose près, ont été ceux de plusieurs Philosophes anciens »²³. Le marquis d'Argens ne fait d'ailleurs lui-même que restaurer/répéter ce qu'avait dit Bayle dans l'article « Spinoza » de son *Dictionnaire* qui, tout en reconnaissant à l'auteur hollandais « une méthode toute nouvelle », présentait « le fond de sa doctrine » comme « commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux », au nombre desquels les notes mentionnent non seulement Amaury (de Bène), Straton,

²⁰ Claude-Adrien HELVETIUS, *De l'homme* (1773), section III, chapitre 2, Paris, Fayard, 1989, tome I, p. 311.

²¹ François QUESNAY, *Essai physique sur l'oéconomie animale*, éd. de 1747, tome III, p. 288.

²² BOULAINVILLER, *Essai de métaphysique*, op. cit., tome I, p. 156.

²³ Boyer d'ARGENS, *Lettres chinoises*, La Haye, 1739, Lettre XIV, tome I, p. 106. (Je souligne.)

ou Sénèque, mais aussi bien des « sources » mahométanes, indiennes, japonaises et chinoises²⁴.

Le cas de Boulainviller est encore une fois exemplaire du processus de restauration-réinvention permanentes qui dynamise le développement du spinozisme. Ce fut d'abord, nous dit-il, la lecture de deux réfutations qui lui donna envie de relire Spinoza plus sérieusement qu'il ne l'avait fait. Ce qui acheva de le convaincre, « ce fut la publication de la doctrine des Chinois dans les écrits de Messieurs des Missions étrangères, intéressés à faire connaître que les honneurs que l'on rend en Orient à Confucius ne sont pas plus légitimes que ceux que l'on rendrait en Europe à Spinoza, puisqu'ils ont tous deux soutenu les mêmes opinions ». Tout commence donc par un jeu d'échos particulièrement complexe, où le texte des *Opera posthuma* fait office de lieu de rencontre où se croisent des vagues imitatives en provenance des sources les plus diverses. Or ces échos sont perçus comme déformants : les auteurs des réfutations, ainsi d'ailleurs que Bayle, « n'avaient pas voulu mettre la doctrine qu'ils combattent dans une évidence suffisante » ou alors « l'avaient mal entendue ». Cet effort pour *restaurer* la vérité et l'évidence de Spinoza amène Boulainviller à devoir *inventer* à son tour une méthode toute nouvelle pour présenter sa doctrine : « j'ai entrepris de la dépouiller de cette sécheresse mathématique qui en rend la lecture impraticable même à la moitié des savants ». Il entreprend ainsi de reformuler le système de manière à ce qu'il soit « rendu dans une langue commune et réduit à des expressions ordinaire », quitte à « orner ses pensées au-delà de ce qu'il a fait lui-même »²⁵ – produisant ainsi ce qui reste peut-être à ce jour l'introduction la plus accessible à la pensée spinoziste.

Comme on peut le voir à travers cet exemple emblématique, le spinozisme ne paraît dissoudre la notion d'invention dans celle d'imitation que pour la faire en réalité rebondir dans une direction nouvelle. Nous ne devons pas être surpris par exemple de voir Diderot affirmer joyeusement l'émergence permanente du nouveau : « le *nil sub sole novum* n'est qu'un préjugé fondé sur la faiblesse de nos organes, l'imperfection de nos instruments, et la brièveté de notre vie [...] ; il n'y a peut-être jamais eu et il n'y aura peut-être jamais dans la nature deux brins d'herbe *absolument* du même vert »²⁶. La puissance réelle d'inventer n'est pas tant niée qu'universalisée : chaque être (s')invente à chaque instant, dans un rapport de va-et-vient constant entre différence et répétition. Entre Spinoza et Confucius, Bayle et Spinoza, Boulainviller et Bayle, Diderot et Boulainviller, c'est bien d'inventions successives qu'on peut parler, non sans démystifier toutefois cette notion de toute référence à l'originale et au créationnisme, dans la mesure où elle s'applique aussi bien au rapport que peuvent entretenir deux brins d'herbe.

Si invention il y a, il faut donc la chercher non pas du côté d'êtres radicalement nouveaux, mais du côté de *nuances*, des différents verts que peuvent prendre deux brins d'herbe. Non pas du côté des systèmes et de leur logique profonde, mais de celui des *variantes d'écriture*. C'est bien cela qui émerge de la façon dont les auteurs du XVIII^e siècle mettent en scène les rapports de filiation intellectuelle constitutifs du spinozisme : Spinoza restaure le système d'Amaury, Straton ou

²⁴ BAYLE, *Écrits sur Spinoza*, op. cit., pp. 29-42.

²⁵ BOULAINVILLER, *Essai de métaphysique*, op. cit., tome I, p. 84.

²⁶ Denis DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) in *Oeuvres*, éd. Versini, Paris, Laffont, Bouquins, tome I « Philosophie », 1994, p. 595.

Sénèque en se contentant de lui donner les habits neufs d'une « méthode toute nouvelle » (la démonstration géométrique) ; Boulainviller restaure la pensée de Spinoza en l'ornant d'une verdure qu'avait étouffée la sécheresse mathématique de l'*Éthique* ; Diderot viendra ensuite donner les formes « les plus folles » (celles du délire onirique ou de la jonglerie méta-romanesque) à ce que sera alors devenu ce corps de doctrine en quête infinie de rhabillage. Dans tous les cas, l'invention porte sur *l'écriture*, et participe de procédés qui relèvent tout autant de *la littérature* que de la logique.

Le spinozisme participerait ainsi à la fois du nécessaire et de l'impossible, selon les définitions que donnait Jacques Lacan de ces deux termes. *Nécessaire* dans la mesure où « il ne cesse pas de s'écrire » : voilà maintenant trois siècles que, de Boulainviller, Diderot et Léger-Marie Deschamps à Alexandre Matheron, Gilles Deleuze ou Laurent Bove, le spinozisme ne cesse pas de s'écrire, de se développer, de se rendre plus intelligible en essayant de se rendre mieux communicable. Ce travail d'écriture est le lieu d'une invention constante et constamment renouvelée visant à adapter le système (sa forme, qui comprend aussi bien son architecture, ses priorités, ses points d'entrée et ses points d'appui) aux transformations du monde, de la « nature », dont il est une partie. Mais si ce travail est toujours à renouveler, c'est aussi que la communicabilité de ce système participe de *l'impossible* : chaque nouvelle exégèse atteste le fait que le spinozisme, depuis trois siècles, n'a « pas cessé de ne pas s'écrire ». Voilà sans doute une raison de plus pour faire jouer à la tradition spinoziste un rôle pivot dans le développement des Lumières radicales : elle (re)lance un mouvement infini de *remise en cause* qui, à l'image de la dynamique animant l'*ars inveniendi* de Tschirnhaus, ne produit de la connaissance que pour susciter le dépassement de cette connaissance même.

ENJEUX D'ECHOS

Conformément à sa propre épistémologie, voire à son ontologie, le spinozisme ne peut consister qu'en une série d'effets, de résonances, d'ondulations complexes à temporalités multiples, toujours en devenir, sans origine ni perfection absolue. C'est en dernier ressort parce que l'existence des discours humains – et sans doute plus encore celle des discours à vocation conceptuelle – est par nature *transindividuelle* (pour reprendre la terminologie proposée par Gilbert Simondon) qu'il pourrait être avantageux de mettre la notion d'invention au cœur de la dynamique qui anime l'histoire du spinozisme.

Que gagnerons-nous à le faire ? J'en mentionnerai ici, en guise de conclusion, cinq avantages principaux :

1. En considérant que les auteurs du XVIII^e siècle *inventent* le spinozisme, au même titre que l'auteur de l'*Éthique* – au lieu de chercher dans quelle mesure ils subissent l'influence de Spinoza –, *on neutralise l'exigence de continuité attestable* qui limite les affirmations de l'histoire des idées classique. Cette limitation constitue sans doute un gage de rigueur, précieux au sein d'un certain type d'études historiennes, mais elle cultive aussi des arbres qui finissent par cacher les forêts. Il est sans doute légitime de se demander ce que Diderot avait lu des oeuvres de

Spinoza (et de retracer méticuleusement les passages de ses écrits où de telles lectures refont surface²⁷), mais la fragilité qui caractérise parfois de telles hypothèses ne saurait remettre en cause le fait massif que Diderot inscrit toute sa pensée dans un cadre dont le système spinoziste balise très précisément les dimensions essentielles. Que telle citation ponctuelle du directeur de l'*Encyclopédie* soit un écho direct de Spinoza ou de Shaftesbury ne touche en rien les gains réciproques d'intelligibilité qu'apporte une lecture parallèle de l'*Éthique* et de *Jacques le fataliste*.

2. Prêter l'oreille à des effets d'échos repérables entre des textes qu'aucun indice positif ne fait mettre en relation directe permet par ailleurs de *récupérer certains auteurs au sein d'un mouvement d'élucidation collective* auquel ils ont pu contribuer de manière significative, mais qui reste inaperçu de l'histoire des idées traditionnelle. Ainsi, même si certains aspects de sa pensée l'opposent de façon frontale aux conclusions sur lesquelles débouche le spinozisme, un auteur comme Quesnay gagne à être lu en relation avec ce dont discutaient les Meslier, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, Diderot et autres Deschamps. Aussi bien ses considérations sur la liberté dans l'*Essai physique sur l'oéconomie animale* que sa formalisation de l'économie politique au sein du mouvement physiocratique participent d'un projet de recherche central pour la tradition spinoziste, laquelle en retour fournit un cadre de lecture éclairant sur les oeuvres du médecin de madame de Pompadour.

3. Une telle approche invite en outre à *repositionner certains auteurs généralement jugés marginaux au cœur du réseau de sensibilité* qui informe une période. Le cas le plus frappant serait sans doute ici celui de Léger-Marie Deschamps dont l'œuvre, ignorée de la plupart de ses contemporains, et apparemment élaborée contre la plupart d'entre eux, s'avère rassembler les réponses les plus inventives (c'est-à-dire les plus «avancées») aux questions qui faisaient vibrer l'univers intellectuel du XVIIIe siècle.

4. Au-delà de tels repositionnements, s'attacher à saisir la consistance transindividuelle d'un mouvement de pensée permet surtout de *mieux dégager les enjeux globaux qui traversent un courant de réflexion*. Rassembler un certain nombre d'auteurs sous l'étiquette (problématique, pour les raisons évoquées plus haut) du spinozisme est ainsi, en ce qui me concerne, une manière d'isoler un corpus de textes qui esquissent, à travers les disciplines, les écoles et les genres discursifs, une pensée commune de l'*auto-organisation*. De l'ontologie géométrique spinozienne à la physiologie poétique diderotienne, de l'ordre économique des physiocrates au Tout de Léger-Marie Deschamps, et des frayages de Jean Meslier à la République universelle d'Anacharsis Cloots, se mettent en place les différentes pièces d'un puzzle dont l'enjeu est de penser la réalité naturelle, humaine et sociale comme résultant de l'interaction auto-organisatrice des multitudes (et non plus comme émanant du Grand Dessein d'un Créateur/Législateur providentiel).

5. Enfin, en passant de la *continuité* de l'influence à la *contiguïté* de l'invention, on est amené à *concevoir la pensée humaine sur le modèle de la résonance de la corde vibrante plutôt que sur celui de la circulation des fluides*. Ce

²⁷ Voir bien sûr les travaux classiques de Paul VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, mais aussi les recherches plus récentes de Gianluigi GOGGI, « Spinoza contro Rousseau : un commento ad alcuni passi di Diderot e di d'Holbach », *Annali di Ca' Foscari*, Università di Venezia, volume XXV (1986), pp. 134-159, ou « Spinoza, le mariage des prêtres et la théocratie : sur une lettre de Diderot à Sophie Volland », in *Mélanges à la mémoire de Michèle Duchet*, Lyon, ENS éditions (à paraître).

changement de paradigme a des conséquences trop nombreuses pour être développées ici. Je me contenterai de signaler qu'elle nous permet de mieux penser l'économie propre à la communication des biens immatériels que sont les idées, économie caractérisée par leur nature de biens non-rivaux : alors qu'un fluide qui passe de A en B ne peut alimenter le second récipient sans être perdu par le premier, la connaissance peut faire l'objet d'une véritable mise en commun, puisque je puis la communiquer à autrui sans pour autant la perdre moi-même – de même que la corde qui en fait vibrer une autre dans une relation harmonique ne perd rien de la vibration qu'elle partage.

Bien entendu, et conformément à mes prémisses, rien de ce que j'ai pu mettre en place jusqu'ici n'est particulièrement «original»... Dans son travail sur Geulincx, Bernard Rousset nous invitait lui aussi à sortir du carcan de la continuité en affirmant par exemple que « lorsqu'un même problème se pose en même temps à tous dans les mêmes termes, le mouvement des idées n'est pas fait que d'influences directes »²⁸. L'invention du spinozisme dans l'Europe des XVIIe et XVIIIe siècles pourrait ainsi tenir à ce qu'un certain nombre de penseurs, sous l'influence des développements de la méthode scientifique, se sentent sommés de rendre compte de la constitution du réel (physique, biologique, psychologique, social) en terme d'auto-organisation.

Cette approche horizontale plutôt que verticale, c'est-à-dire articulée davantage en termes de résonances synchroniques que de filiation diachronique, est aussi suggérée par Günther Mensching lorsqu'il caractérise le matérialisme comme une «tradition discontinue» : « le matérialisme ne connaît pas un enchaînement de doctrines transmises et modifiées de génération en génération. [... II] est plutôt la réponse à certaines questions qui se posaient dans quelques situations-clés de l'histoire de la philosophie »²⁹. Et comme de juste, je me contenterai en conclusion de me faire pur écho... C'est peut-être en répétant un texte superbe de Pierre Macherey, érigé au statut de lieu commun, que j'exprimerai au mieux ce qu'a pu être, et ce que continue à être, l'invention permanente du spinozisme, en tant qu'émergence de la pensée de l'émergence :

Qu'est-ce qu'être 'spinoziste' ? Ce n'est certainement pas proclamer, et prétendre justifier, l'adhésion à un ensemble d'idées dont la figure serait parfaitement délimitée ou close. Mais c'est plutôt se laisser prendre, et comme aspirer, par l'ouverture d'une rationalité, d'une puissance intellectuelle, perpétuellement ouverte, qui trouve son adéquation en s'identifiant au mouvement de la réalité, et non simplement en en effectuant un double conforme. Faire de la philosophie avec Spinoza, c'est habiter cette pensée inquiète d'elle-même, de ses principes comme de ses implications concrètes, qui fait corps avec la nature nécessaire des choses parce qu'elle en saisit l'essentielle mobilité. C'est s'unir intellectuellement à l'infinie productivité du réel, aux multiples impulsions qui, bien loin de figer celui-ci dans l'existence donnée d'un seul être, le poussent à se reproduire et à se développer en suivant

²⁸ Bernard ROUSSET, « Histoire d'un météore. Le conatus selon ses diverses dimensions », in *Geulincx entre Descartes et Spinoza*, Paris, Vrin, 1999, p. 194.

²⁹ Günther MENSCHING, « Le matérialisme : une tradition discontinue », in *Materia Actiosa. Antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion, 2000, p. 513. (Je remercie Charles T. Wolfe pour avoir porté mon attention sur cet article.)

toutes les directions possibles, dans l'ensemble des dimensions qui constituent son ordre pour maintenant et pour toujours.³⁰

Yves Citton
Université de Grenoble 3 – UMR « Lire »

³⁰ Pierre MACHÉREY, *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992, p. 31.